

***Storia di un segno senza memoria: meraviglia, rivelazione e superstizione secondo Spinoza*¹**

Nicola Marcucci

New School for Social Research New York

Department of Philosophy

nicolama76@yahoo.it

*A Enzo Caputo Iossa,
del quale conservo memoria pur non avendolo incontrato*

ABSTRACT

My contribution aims to discuss an apparent paradox of *Theological-Political Treatise* concerning the real nature of Moses' Revelation. Moses heard a real voice or he just imagined it? Apparently, Spinoza supports both hypotheses. In this essay I try to explain this apparent paradoxical issue of Spinoza's conception of religion, according to a central role to the notion of wonder. In order to do this, I try to show how *Ethics*' conception of wonder allows to distinguish two different uses of this notion in *TTP*. One directly connected with Moses' revelation, the other with superstition.

KEYWORDS

Wonder, memory, revelation, event, superstition

1. *La rivelazione mosaica: vera parola o immaginazione?*

Nel *Trattato Teologico-Politico*, più precisamente nel primo capitolo dedicato alla profezia, Spinoza fissa le basi per la comprensione della rivelazione:

Tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell'uno e nell'altro modo. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell'immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie².

¹ Questo saggio è l'elaborazione di un mio intervento all'interno del seminario di Bruno Karsenti, *La croyance instituée. Lecture du Traite Théologico-Politique de Spinoza*, tenutosi nell'anno 2013/2014 presso l'EHESS di Parigi.

² *TTP* I, 7, tr. it. di Antonio Droetto e Emilia Giancotti, Torino, Einaudi, 1972, p. 21. I numeri dei paragrafi indicati rimandano invece all'edizione di Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau.

A prima vista sembra quindi che si possa distinguere tra due modalità della rivelazione, secondo la polarità: vero/immaginario. L'espressione 'al di fuori dall'immaginazione' sembra quindi precisare il senso di una distinzione di natura essenzialmente ontologica, quella tra una rivelazione vera e una rivelazione immaginaria.

Nello stesso capitolo del *TTP*, ciononostante, dopo aver definito la 'vera parola' della rivelazione mosaica e averla distinta da quella degli altri profeti Spinoza ritorna sul senso della polarità vero/immaginario, e ne sovverte di fatto la natura:

Possiamo dunque ormai affermare senza riserve che i profeti non percepirono la rivelazione di Dio se non coll'aiuto dell'immaginazione, e cioè con parole o immagini, vere o immaginarie³.

È evidente che in questo caso non si può distinguere tra una rivelazione *extra imaginationem* e una rivelazione immaginaria, in quanto tutti i profeti non percepirono la rivelazione *nisi ope imaginationis*: "se non con l'aiuto dell'immaginazione".

Se nel primo caso è attraverso la differenza tra l'emittitore (Dio) e il ricevitore (Mosè) della parola che si opera la distinzione tra due generi di rivelazione, nel secondo la distinzione è tutta interna all'*ingenium* del profeta-ricevitore. Nel paragrafo [27] l'alternativa ontologica del paragrafo [7] viene quindi trasformata 'senza riserve' in un'alternativa gnoseologica: quella tra un'*immaginazione vera* e un'*immaginazione immaginaria*.

Di fronte a questo slittamento dall'ontologia alla gnoseologia, che corrisponde a uno slittamento dalla teologia alla filosofia, un lettore attento solleverà necessariamente delle riserve in ragione della contraddizione patente che questa alternativa sembra produrre.

Potremmo quindi essere tentati di risolvere questa contraddizione scegliendo un lato dell'alternativa a scapito dell'altro, scegliendo diciamo tra A e B.

Nel primo caso (A), appellandoci alla mutua indipendenza di teologia e filosofia, si cercherà di mettere in evidenza come l'esperienza mosaica di una rivelazione "al di fuori dall'immaginazione" sia un operatore teorico necessario per non esaurire la teologia dentro a un sistema filosofico. Così facendo resta però da definire che cosa intenda Spinoza con l'espressione *extra imaginationem*. Questa domanda sembra ammettere due risposte (chiamiamole 1 e 2) ugualmente irricevibili.

A.1 Anzitutto, non si può concludere che 'al di fuori dell'immaginazione' significhi attraverso la ragione, in quanto questa soluzione è uno degli obiettivi

³ *TTP* I, 27, p. 33.

polemici principali del *TTP*, ovvero la distinzione scolastica di origine tomista tra due generi di rivelazione: una intellettuale (*munus ordinarium*) e una immaginativa (*munus extraordinarium*)⁴.

A.2 È ugualmente difficile sostenere che Spinoza affermi che la verità di questa rivelazione *extra imaginationem* consista nella natura trascendente della vera voce di Dio intesa da Mosè sul Sinai. In questo caso sarebbe la teologia a volersi sostituire alla filosofia opponendole un diverso criterio veritativo. Ma questa è ritenuta da Spinoza un'ingerenza inaccettabile che nuocerebbe all'autonomia della filosofia. In altri termini, non si può operare alcuna *distinzione di specie* tra la verità della filosofia e la verità della teologia, se non adducendo un danno irreparabile per la filosofia. L'unica distinzione possibile è piuttosto una *distinzione di genere* tra un fine etico e cognitivo della filosofia (la salvezza attraverso la conoscenza e la verità) e il fine morale e educativo della teologia (la salvezza attraverso l'obbedienza e la pietà).

Nel secondo caso (B), tenendo fede alla certezza 'senza riserve' manifestata da Spinoza nel passaggio riguardante la natura immaginativa di tutte le forme di profezia, si tratterà di individuare una modalità per distinguere l'immaginazione vera di Mosè dall'immaginazione immaginaria degli altri profeti. Anche a questo proposito si possono individuare due soluzioni possibili (di nuovo 1 e 2), che ancora una volta mi sembrano però ugualmente incapaci di rispondere a una questione che sembra eccedere il quadro di ciascuna risposta presa singolarmente.

B.1 In un caso si tratterà di operare una distinzione interna al concetto di immaginazione, ovvero una distinzione quantitativa tra due generi di immaginazione. Ma non vi sono passaggi nell'*Etica* ai quali appellarsi per distinguere tra un'immaginazione vera e un'immaginazione immaginaria e in ogni caso, comunque si voglia tracciare questa distinzione, il risultato sarebbe quello di de-singularizzare l'esperienza mosaica e "forzare la scrittura"⁵.

B.2 Accordandoci invece al dettato dell'*Etica* potremmo cercare di spiegare la rivelazione come una forma di intuizione intellettuale, ovvero di una conoscenza intellettuale della legge. Ma in questo modo produrremmo una filosofia della rivelazione, contraddicendo la distinzione di genere sopracitata tra filosofia e teologia.

Inoltre, contraddiremo una distinzione per Spinoza fondamentale, ovvero quella tra la rivelazione mosaica avvenuta "faccia a faccia" e quella cristologica, avvenuta da "mente a mente"⁶. Si produrrebbe quindi uno schiacciamento della singolarità dell'esperienza Mosaica su quella del Cristo. Cristo diventerebbe, detto altrimenti, la verità di Mosè, il suo inveramento storico, messo in concetti dalla filosofia moderna (moderna in questo senso perché cristologica) di Spinoza,

4 Su questo punto si veda la nota 24 di Droetto e Boscherini in *TTP I*, p. 39.

5 *TTP I*, 11, p. 23

6 *TTP I*, 19, p. 26.

che procederebbe per questa via alla neutralizzazione della singolarità dell'ascolto mosaico, rendendo così fondato il 'tradimento' di Spinoza a vario titolo denunciato nel pensiero ebraico del '900 da Hermann Cohen a Emmanuel Levinas⁷.

Si potrebbe quindi riassumere queste duplici alternative nella forma seguente:

Extra imaginationem

Nisi ope imaginationis

A.1 Rivelazione come intellesione	B.1 Rivelazione come immaginazione
A.2 Rivelazione come trascendenza	B.2 Rivelazione come intuizione intellettuale

Ambedue i versanti dell'alternativa e le soluzioni deducibili da ciascuna di esse sembrano quindi nuocere alla prospettiva di Spinoza. Due di queste prospettive vanno sicuramente scartate perché sembrano contraddire immediatamente il testo spinoziano (A.1 e B.2). Sembrerebbe che la scelta debba quindi operarsi tra la rivelazione come immaginazione e l'ammissione di una forma di trascendenza (B.1 o A.2).

Ambedue queste opzioni sembrano però mettere in difficoltà uno degli obiettivi principali del *TTP*, ovvero la reciproca indipendenza di teologia e filosofia. Tanto l'apertura a una *verità trascendente* propria alla sola teologia quanto la pura *immanenza della trascendenza* sembrano esporsi a questo rischio: nel primo caso introducendo una verità teologica eccedente al criterio veritativo della filosofica; nel secondo esaurendo il senso della rivelazione in una verità filosofica. Assicurando un primato a un lato dell'alternativa concluderemo

⁷ La storia di questa querelle traversa la filosofia ebraica del '900. Mi limito qui a rinviare ad alcuni testi fondamentali: L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza: i presupposti della sua esegesi biblica*, Roma-Bari, Laterza, 2003; E. Levinas, *Difficile libertà: saggi sul giudaismo*, Milano, Jacabook, 2004; *Spinoza: stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2010; D. Wertheim, *Salvation trough Spinoza. A study of Jewish culture in Weimar Republic*, London, Brill, 2011.

necessariamente con l'esautoramento della filosofia da parte della teologia o viceversa. Siamo quindi condannati a risolvere la questione della rivelazione mosaica scegliendo tra due forme di fraintendimento della prospettiva spinoziana assecondando così le nostre preferenze interpretative?

Sono convinto che si possa dare una soluzione alternativa a quelle sopra indicate soltanto se accettiamo che l'apparente contraddizione tra le due definizioni della rivelazione mosaica consista piuttosto in un'*ambivalenza costitutiva*, che come tale non deve essere eliminata, ma compresa secondo il suo funzionamento specifico.

La mia proposta è di ricostruire il funzionamento specifico della rivelazione mosaica evidenziando il ruolo di un'affezione, l'*admiratio* (meraviglia, sorpresa, ammirazione) che ricopre nell'*Etica* di Spinoza un ruolo peculiare capace di illustrare l'ambivalenza di cui sopra senza risolverla da un lato dell'alternativa.

2. La Meraviglia, passione ambivalente

Come è noto, la meraviglia è stata considerata una passione eminentemente filosofica fin dalla gremità.

Platone nel *Teeteto* ne parla come l'inizio stesso della filosofia⁸. Aristotele lo segue in un celebratissimo passaggio della *Metafisica*:

Infatti gli uomini hanno iniziato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia. Mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'universo intero. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in un certo senso, filosofo: il mito infatti è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia⁹.

8 TEETETO: Per gli dèi, Socrate, io mi trovo straordinariamente pieno di meraviglia: che cosa sono mai queste rappresentazioni? E Qualche volta, quando concentro veramente l'attenzione su di esse, mi vengono le vertigini.

SOCRATE: Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia opinato male sulla tua natura. Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia (Platone, *Teeteto*, 155d, in Id, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 206).

9 Aristotele, *Metafisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Appendice bibliografica di Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2000, I, 2, 982b.

Come evidente fin già dalla citazione di Aristotele, la meraviglia è una passione filosoficamente ambivalente perché, sebbene la doxa l'abbia qualificata come un'attitudine propriamente filosofica – il *thaumazein*, la sorpresa per l'essere dell'ente – essa è egualmente impiegata da Aristotele come un qualificativo del mito, una filosofia in nuce dell'età dei miti. Piuttosto che come il tratto distintivo della filosofia, la meraviglia, può quindi essere qualificata come un'invariante propria alla conoscenza umana *raccolta, conservata e trasmessa* in una forma specifica dalla filosofia. Piuttosto che identificarsi con la meraviglia, la filosofia ne rappresenterebbe una specifica modalità di conservazione e di trasmissione. Secondo Aristotele la meraviglia non è quindi capace di qualificare la pratica filosofica per sé, essa non è cioè scoperta dalla filosofia, piuttosto la filosofia si qualifica in virtù di una sua specifica modalità di appropriazione, riproduzione e trasmissione della meraviglia. In questo senso la meraviglia del filosofo non è semplicemente un fatto, non determina cioè per sé il passaggio dal mito al logos, ma lo determina producendo la storicità della meraviglia stessa, attraverso una diversa relazione, quella del mito, alla meraviglia. Detto nei termini di Aristotele, è soltanto perché chi “ama il mito è in un certo senso filosofo” che il filosofo sarà filosofo in senso proprio.

L'illuminismo trasforma, come noto, il rapporto filosofico alla meraviglia. Facendone un'invariante strutturale della natura umana si impedisce che questa sia concepita come il luogo di determinazione della storicità dell'esperienza filosofica stessa. La storicità si determina piuttosto attraverso la *neutralizzazione* della meraviglia, associata adesso alla superstizione religiosa. In questo senso l'illuminismo – quantomeno alcune versioni di quest'ultimo – non si definisce soltanto attraverso un diverso rapporto alla meraviglia, ma si qualifica grazie al fatto che la peculiarità del suo rapporto alla meraviglia determina l'obnubilamento dei precedenti tipi di relazione alla meraviglia. Se quindi con modernità ci si riferisce a una concezione della razionalità associata al progetto illuminista, la meraviglia diviene – in questo senso e in questo senso soltanto – una passione premoderna.

Per non cadere in questo errore di prospettiva sarà quindi necessario partire dall'assunto che questo obnubilamento della meraviglia non caratterizza l'illuminismo in quanto tale né, tantomeno, la modernità. Possiamo quindi partire dal presupposto secondo il quale quest'opposizione tra *ragione dei moderni* e *meraviglia degli antichi* sia un elemento caratterizzante l'ideologia dei moderni piuttosto che della loro filosofia.

Come largamente documentato nel libro di Lorraine Daston e Katherine Park, *Wonder and the order of nature*, lo sviluppo tra XII e XVIII secolo di una conoscenza scientifica, ovvero l'interpretazione della natura nei termini di una forma specifica di legalità, non determinò, se non a partire dal XVIII secolo, la messa al bando della meraviglia, la condanna della suo carattere pregiudiziale di

fronte al tribunale della ragione. L'antinomia ragione/meraviglia sarebbe, in breve, un'invenzione di una parte dell'illuminismo maturo, ignota in questa forma al pensiero filosofico e scientifico della prima modernità. L'argomento di Daston e Park non si limita però a mettere in evidenza questa soglia interna alla storia della filosofia moderna ma, invertendo la vulgata modernista, mostra come la credenza moderna nelle leggi di natura e l'attitudine classificatoria della scienza tra umanesimo e *âge classique* produsse un'attenzione diffusa verso l'eccezionalità, la singolarità e più in generale verso tutti quei fenomeni capaci di suscitare meraviglia perché non immediatamente sussumibili dentro l'ordine della natura. Questa diffusa attenzione moderna alla comprensione della meraviglia *tramite* la razionalità, avrebbe quindi essa stessa una storia. La riflessione spinoziana partecipa di questa storia e ne definisce un capitolo originalissimo attraverso la sua riflessione sul rapporto tra meraviglia, rivelazione e superstizione.

Per mettere pienamente in luce la specificità della riflessione spinoziana sulla meraviglia è però necessario evidenziare alcuni elementi salienti di questa passione nella riflessione di due autori che certamente ne influenzarono l'opera: René Descartes e Thomas Hobbes.

Come noto, nelle *Passioni dell'anima*, Descartes accorda una grande importanza alla nozione di meraviglia¹⁰. Descartes distingue sei passioni primarie a fondamento di tutte le altre: la meraviglia (*admiration*), l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia, la tristezza.

La meraviglia si manifesta per una sorpresa subitanea che coglie l'anima a causa di un avvenimento inatteso o eccezionale (Art. 70). Consistendo "la funzione di tutte le passioni [...] solo nel disporre l'anima a voler ciò che la natura ci indica come utile" (Art. 52), e poiché ci meravigliamo "prima che ci rendiamo menomamente conto se l'oggetto ci conviene o no" (Art. 53), la meraviglia può essere ritenuta la prima delle passioni in quanto diversamente dalle altre precede ogni considerazione sull'utilità e il danno di un oggetto. La meraviglia è quindi, secondo Descartes, una sorta di *innesco affettivo e cognitivo*. A questo va aggiunto che una delle sue peculiarità è quella di non avere un contrario.

Questa 'neutralità' della meraviglia è confermata dal peculiare funzionamento fisiologico di questa passione:

A differenza delle altre [passioni] non ci si presenta accompagnata da alcuna modificazione del cuore o del sangue; ciò accade perché non avendo per oggetto né il bene né il male, ma solo la conoscenza della cosa che si ammira, essa non ha rapporto col cuore e col sangue, da cui dipende tutto il

¹⁰ Rinvio il lettore all'edizione italiana delle *Passioni dell'Anima* a cura di Eugenio Garin: Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 4, Roma-Bari, Laterza, 1986.

bene del corpo; ma solo col cervello, dove sono gli organi di senso, che servono a tale conoscenza (Art. 71).

Sembrerebbe quindi che la meraviglia si distingua dalle altre passioni per la sua caratteristica spirituale che trova la propria forza fondatrice proprio nell'investire non il corpo, ma solo il cervello. Si potrebbe arrivare a dire che se le altre passioni sollecitano la mente attraverso il corpo, nel caso della meraviglia la mente è sollecitata *in quanto tale*. La meraviglia produce e orienta l'attenzione dello spirito su un fenomeno e la sua forza, ricorda Descartes, "dipende da due cose: dalla novità, e dal fatto che il movimento da essa causato ha tutta la sua forza fin dall'inizio". (Art. 72).

La meraviglia ha quindi uno status autonomo, che la distingue da tutte le altre passioni. La forza che la caratterizza non deriva da una sollecitazione del corpo ma è, per così dire, autoprodotta dallo spirito. Essa interviene sulle altre passioni – "di solito si trova quasi in tutte" (Art. 72) – accrescendone la forza e può per questo essere considerata come una sorta di moltiplicatore della forza delle passioni.

Gli effetti della meraviglia, passione fondamentale dell'anima, sono quindi positivi: creano l'attenzione dell'animo; dirigono e moltiplicano la forza delle passioni coinvolte. L'unico aspetto nocivo della meraviglia consiste, secondo Descartes, nel suo eccesso, ovvero nello *stupore*. Nel caso di eccesso, la meraviglia sembra perdere la propria capacità cinetica, e piuttosto che dirigere e moltiplicare le passioni dell'uomo ne rende immobile il corpo 'come una statua', condannandolo all'inazione (Art. 73).

Per quanto riguarda Hobbes, troviamo una prima importante definizione del concetto di meraviglia negli *Elementi di legge naturale e politica*¹¹. Hobbes descrive la meraviglia (*wonder*) come una "speranza e aspettazione di una conoscenza futura" che viene suscitata nell'individuo ogni volta che questo entra in contatto con qualcosa che non conosceva prima (*EL*, IX, 18).

Qualcosa di nuovo, che non può essere ridotto al quadro delle conoscenze attuali di un individuo, crea questa speranza. La meraviglia non è quindi definita da Hobbes come uno stato, una condizione suscitata dall'eccezionalità di un avvenimento, ma come un'aspettativa. Per questo la meraviglia, se considerata alla stregua di un desiderio, è chiamata da Hobbes *curiosità*.

Sebbene giustificata altrimenti rispetto alla spiegazione cartesiana, anche per Hobbes la meraviglia comporta quindi una dimensione anzitutto cognitiva.

Per di più, insieme alla capacità di attribuire un nome alle cose, la meraviglia è per Hobbes un vero e proprio *differenziale antropologico*. L'uomo si distingue cioè dagli animali grazie alla sua capacità di meravigliarsi. Come per Descartes,

¹¹ Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

anche per Hobbes, la meraviglia si qualifica per la sua ‘inutilità’, ovvero per essere una passione che non risponde immediatamente a una ricerca dell’utile sensitivo. Ed è proprio questa inutilità a caratterizzare questa passione come propriamente umana:

Una bestia vede qualcosa di nuovo o di strano per lei, lo prende in considerazione solo per quanto concerne il discernere se sia verisimile che serva ai suoi scopi, o le nuoccia, e conformemente a ciò gli si avvicina, oppure sfugge ad esso; mentre l’uomo che nella maggior parte degli eventi ricorda in qual modo essi furono causati ed ebbero inizio, cerca la causa e l’origine di qualsiasi cosa nuova che gli sorga dinnanzi (Ivi).

La meraviglia è quindi all’origine della distinzione tra uomo e animale, ancor più di quanto lo sia la capacità di attribuire nomi alle cose, in quanto quest’ultima facoltà dipende essa stessa dalla meraviglia. La meraviglia è, inoltre, all’origine di ogni supposizione causale. Per questo, conclude Hobbes, la meraviglia è all’origine della filosofia. La filosofia, infatti, è essenzialmente costituita da queste due procedure: riconduzione degli effetti alle proprie cause e attribuzione di nomi alla realtà.

Ciononostante la meraviglia non opera per Hobbes esclusivamente come fonte di conoscenza e come operatore di una differenza antropologica. Un complemento importante della riflessione hobbesiana sulla meraviglia si trova nel *Leviatano*, nel capitolo XXXVII dedicato ai ‘miracoli’ e alla loro funzione.

I miracoli, ricorda Hobbes:

Sono chiamati comunemente, nella Sacra Scrittura, segni nello stesso senso in cui sono chiamati *ostenta* e *portenta* dai Latini (da [ostendere] mostrare e [portendere] pre-significare, cioè che l’Onnipotente è in procinto di far accadere).¹²

La prima funzione dei miracoli è quella di produrre meraviglia e, ricorda Hobbes, ci sono due cose in un evento capaci di produrla:

1. Il fatto che sia strano, singolare o eccezionale
2. Il fatto che non riusciamo ad immaginare un causa naturale che l’abbia potuto produrre.

La meraviglia prodotta da un miracolo è quindi provocata da un evento la cui singolarità non può essere ricondotta a una causa naturale. Ciononostante, non tutti gli avvenimenti che rispondono a questi attributi possono essere definiti dei miracoli. La creazione o il diluvio universale, infatti, non possono essere

¹² Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi e Agostino Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, XXXVII.

considerati dei miracoli “poiché non furono compiute per procurare credito a qualche profeta o altro ministro di Dio” (Ivi). L’argomento di Hobbes consiste nel ritenere che la meraviglia sia provocata non soltanto dall’eccezionalità di un evento che, sfuggendo ad una spiegazione naturale, necessiterebbe l’intervento di Dio ma dal “fatto che questi [Dio] lo faccia in seguito alle preghiere e alle parole di un uomo” (Ivi).

Solo in questo senso un avvenimento è un segno inserito in un’economia capace di denotare uno scambio tra Dio e gli uomini. Solo così un avvenimento straordinario diviene un miracolo. La meraviglia del filosofo e del credente hanno dunque per Hobbes una stessa origine: la sorpresa davanti a un avvenimento inusitato. Questa sorpresa può essere fonte di desiderio di conoscenza in un caso, attraverso la creazione di segni, i nomi, di cui gli uomini sono gli artefici, o di credenza in un altro, nel caso in cui si creda che questi segni siano creati da Dio per comunicare con gli uomini.

In questo senso la meraviglia è sempre creatrice di linguaggio, siano essi segni puramente umani o segni al contempo umani e divini. La meraviglia è di fatto inserita in un’economia di segni e di rimandi che si alimentano attraverso il desiderio umano. Intrattenendo un rapporto con la promessa (promessa di conoscenza in un caso, di salvezza in un altro), la meraviglia distingue l’uomo dalla bestia facendo di un individuo un essere umano.

Quello che diviene fondamentale in questo senso è quindi un sistema di segni, un linguaggio, capace di raccogliere questa promessa¹³. Il punto fondamentale è a questo riguardo che conoscenza e credenza sono in qualche modo associate in nome del loro comune rapporto alla meraviglia, ma lo sono ancor di più in ragione del fatto che entrambe hanno bisogno di un potere che, attraverso il proprio esercizio, consenta a un sistema di segni di operare per rendere ogni singolo segno significativo. Questo sistema di segni non esiste per Hobbes se non attraverso il potere, in quanto l’unica alternativa sarebbe una convergenza naturale di nomi e cose radicalmente esclusa dal nominalismo hobbesiano. È cioè il potere che istituzionalizza il linguaggio comune e religioso, filosofico e teologico, e in questo modo rende i segni capaci di *significare*. Per questa ragione il miracolo crea indistintamente “credito a qualche profeta o ministro di Dio”. *Profezia e ministero*, possono essere in questo senso associati in ragione del loro comune rimando a un sistema di segni capace di rendere significativa la meraviglia.

Sbaglieremmo quindi nel pensare la concezione hobbesiana come la pura trasformazione in senso puramente antropologico della meraviglia, avendo essa

13 A proposito dell’implicazione tra escatologia, temporalità e politica in Hobbes rimando al saggio di Mauro Farnesi Camellone, *L’orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell’obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 89-120.

anzitutto una valenza politica. È Hobbes stesso a ricordarcelo con una tesi ai limiti dell'eresia, secondo la quale un evento potrebbe essere un miracolo per un individuo e non per un altro:

Per di più, dal momento che ammirazione e meraviglia dipendono dalla conoscenza e dall'esperienza di cui gli uomini sono diversamente dotati – alcuni di più, altri di meno – segue che la stessa cosa può essere un miracolo per l'uno e non per l'altro¹⁴.

La premessa implicita di quest'affermazione è che la differenza tra un miracolo e la semplice conoscenza non è messa in pericolo dal fatto che la meraviglia per un evento sia un miracolo per un individuo e non per un altro, in quanto tanto la conoscenza quanto la religione hanno bisogno di un potere che legittimi un'economia di segni, una sorta di *semiotica della meraviglia*, sia essa un'economia di natura cognitiva o religiosa¹⁵.

3. *Etica, la meraviglia come affezione della mente*

La questione della meraviglia (*admiratio*) è trattata da Spinoza in uno scolio del terzo libro dell'*Etica*. La meraviglia è definita da Spinoza una “affezione della mente” (*affectio mentis*)¹⁶. È quindi innanzitutto questa qualificazione che sembra mettere l'*admiratio* in linea con la definizione cartesiana della meraviglia come una passione dell'anima e non del corpo.

Bisogna quindi anzitutto interrogarsi sul significato di questa espressione poiché, diversamente da Descartes, per Spinoza ogni affezione della mente ha un suo corrispettivo in un affezione del corpo, infatti: “L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo” (*Eth* II, pr. XIII).

Il corpo per Spinoza è costituito da una concatenazione di affezioni, che sono il prodotto dei molteplici rapporti che il nostro corpo – costituito di una molteplicità d'individui – intrattiene con altri corpi. L'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è quindi una serie mutevole di affezioni che legano

14 *Lev.* XXXVII, p. 356.

16 Sulla questione della meraviglia in Spinoza si veda: M. Rosenthal, *Miracles, Wonder and the State in Spinoza's Theological-Political Treatise*, in Y. Y. Melamed, M. Rosenthal (ed.), *Spinoza's Theological-Political Treatise. A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 231-249; Piro, *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, “Laboratorio dell'ISPF”, VI (2009), 1/2, pp. 1-19, http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf, e F. Toto, *L'ammirazione e lo spregio. Aspetti della teoria spinoziana del riconoscimento*, qui presentato.

attualmente il nostro corpo a una serie di incontri con altri corpi nel corso dell'esperienza.

Questa concatenazione di affezioni, è quindi ordinata tanto dalla costituzione attuale del nostro corpo, quanto dalla concatenazione di questi affetti secondo l'ordine della nostra esperienza. La memoria e la sua trasmissione funzionano quindi, secondo Spinoza, sulla base dell'ordine e della concatenazione delle affezioni del Corpo umano. Quest'ordine, ovvero l'ordine dell'esperienza, seguendo la concatenazione delle affezioni del corpo, è interamente immaginativo e si distingue dalla concatenazione “delle idee che avviene secondo l'ordine dell'intelletto, con il quale la mente percepisce le cose mediante le loro prime cause e che è lo stesso per tutti gli uomini” (*Eth* II, XVIII schol.).

Se quindi ogni idea della mente rimanda a un'affezione del corpo che cosa s'intende con l'espressione *affezione della mente*? Essa è definita da Spinoza come “l'immaginazione della cosa singolare, in quanto si svolge soltanto nella Mente”¹⁷.

È infatti l'immaginazione che determina un incontro come qualcosa di singolare e quindi; un incontro che è trasformato dall'immaginazione in un *evento*, privo di ogni connessione con altri eventi e quindi con la capacità mnemonica propria a ciascun corpo; ragione per cui si può dire che esso “si svolge soltanto nella mente”.

La questione è tuttavia complicata dal fatto che l'immaginazione opera necessariamente attraverso il corpo, anche se in questo caso essa si assicura il suo status di assoluta singolarità soltanto attraverso la mente. Certo, Spinoza parla di immaginazione, ma questa non lavora direttamente su un'affezione inserendola all'interno dell'ordine e della concatenazione del corpo di colui che si meraviglia, in quanto l'affezione della meraviglia deriva esattamente dalla nostra incapacità di stabilire una qualsivoglia connessione tra un incontro e la concatenazione delle affezioni del nostro corpo. Si ammira cioè qualcosa o qualcuno proprio in ragione di questa nostra *incapacità* nello stabilire connessioni.

Per questa ragione l'*admiratio* è presentata da Spinoza in forma antitetica rispetto ai meccanismi mnemonici prodotti dall'associazione d'immagini e di parole, in breve dall'associazione di segni. La meraviglia investe un oggetto di un'attenzione tale da interdire (anche solo momentaneamente) quella capacità mnemonica che altrimenti si produrrebbe in ogni altro fenomeno in ragione dell'immaginazione del corpo. L'ammirazione è, cioè, un'affezione che interrompe l'economia dei segni su cui si costituisce la possibilità della memoria. La memoria è sempre, come noto, legata all'esperienza e alla natura del corpo affetto:

¹⁷ *Eth* III, 52 schol.

Sulla base di quanto detto, intendiamo chiaramente cosa sia la memoria. Infatti non è altro che una certa concatenazione di idee che implicano la natura delle cose che sono al di fuori del corpo umano, concatenazione che nella mente avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano.¹⁸

Si potrebbe dire che pur essendo un segno, ovvero una forma di immaginazione e non di conoscenza certa della realtà, l'ammirazione sia un *segno senza memoria*, in quanto è un segno la cui forza deriva dal fatto che non ne conosciamo la causa ne tantomeno siamo capaci di individuarne una attraverso un procedimento associativo. La sua forza è quindi data, secondo un principio estremamente singolare per l'*Etica* spinoziana, dalla *manca* del nostro discernimento di una causa.

A questo si aggiunga che l'*admiratio* è sempre accompagnata da un affetto. Ovvero, l'oggetto di cui la mente immagina l'assoluta singolarità può essere investito di diversi affetti. Ad esempio:

Se quel che ammiriamo è la prudenza o l'operosità di un certo uomo, o qualcosa di simile, poiché per ciò stesso consideriamo quell'uomo di gran lunga superiore a noi, allora l'Ammirazione si chiama Venerazione; diversamente, se ne ammiriamo l'ira, l'invidia, ecc. si chiama Orrore.¹⁹

Sebbene, quindi, s'immagini qualcosa come assolutamente singolare, questa singolarità non è nient'altro che l'eminenza di una determinata qualità. La meraviglia è quindi per Spinoza, come per Descartes, un moltiplicatore di affetti, ovvero un innesco che moltiplica l'effetto prodotto da qualcosa. Essa produce un meccanismo capace di rendere eminente qualsiasi affetto, sia esso positivo come nel caso della speranza o negativo come in quello della paura.

E in questo stesso modo possiamo anche concepire l'Odio, la Speranza, la Sicurezza e gli altri affetti uniti all'Ammirazione; e perciò potremmo dedurre più affetti di quanti sono quelli che siamo soliti indicare con i nomi di uso comune²⁰

Nonostante quindi la meraviglia sia un'affezione associabile a qualsiasi affetto, essa non può essere detta un affetto, in quanto non si basa su nessuna affezione attuale del nostro corpo ma piuttosto sull'assoluta incapacità di

18 *Eth* II, XVIII schol.

19 Ivi.

20 *Eth* III, LII, schol.

associare un avvenimento o la qualità di un oggetto a un'afezione del nostro corpo.

È proprio questa mancanza a qualificare l'*admiratio* facendola definire da Spinoza, nel passaggio menzionato in precedenza, come un'afezione della mente. Si può dare un'afezione esclusivamente mentale soltanto perché quest'afezione è provocata da una mancanza, è l'*effetto di una mancanza*. Il paradosso dell'*admiratio* consiste quindi proprio in questo, ovvero nel fatto che esso sembra stabilire la possibilità di un *rapporto produttivo a una mancanza*. Se l'economia degli affetti descritta nell'*Etica* è fondata su un'economia dell'incontro (*occursus*), ovvero delle affezioni del corpo, la meraviglia si origina da un *evento*, ovvero dalla possibilità di sottrarre – immaginariamente – un incontro dall'ordine e la connessione delle nostre affezioni corporee, trasformandolo, di fatto, in un evento. Scrive a questo proposito Spinoza:

Questa distrazione della mente non nasce da una causa positiva che distragga la mente dalle altre cose; ma soltanto da ciò che manca la causa per cui la mente dalla contemplazione di una cosa è determinata a pensarne altre.²¹

Una prima conseguenza di questa trattazione della meraviglia che possiamo evidenziare è quella probabilmente più celebrata dalla critica spinozista: la meraviglia perde ogni contenuto strettamente cognitivo, cessando di essere – come in modo diverso lo era tanto in Descartes che in Hobbes – all'origine della conoscenza umana. La singolarità o l'eccezionalità che caratterizzano l'afezione della meraviglia si fondano sull'incapacità della mente di stabilire un nesso cognitivo tra un incontro e ciò che lo ha prodotto. Da un punto di vista strettamente cognitivo si assiste quindi a una *degradazione* del concetto di meraviglia e in tale aspetto risiede sicuramente una dimensione propriamente illuminista della riflessione di Spinoza²².

Un secondo effetto, meno rilevato dalla critica, consiste nel sottolineare come questa mancanza di conoscenza, quella che di fatto è una *credenza*, è capace, in ragione del suo stesso sottrarsi all'ordine e alla concatenazione degli affetti, di incrementare la nostra potenza affettiva trasformando la paura in orrore e la speranza in devozione, fino a potere, tendenzialmente, riprodurre l'intero spettro dei nostri affetti. La credenza nella singolarità indotta dalla meraviglia provoca un'illusione in virtù della quale un evento possiederebbe una propria autonoma capacità di attivare un processo affettivo. Detto in altri termini, la *mancanza* su

21 *Eth* III, aff. def. 4, expl.

22 Su Spinoza e illuminismo: Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

cui l'*admiratio* si fonda può essere concepita – diversamente da ogni altro tipo d'immaginazione, sempre inserita dentro all'ordine e alla concatenazione affettiva – come una paradossale *causa sui imaginaria*, o ancora, visto che la meraviglia “si svolge solo nella mente”, come una *causa sui spirituale*.

Un altro elemento caratterizzante l'*admiratio* è dato poi dalla sua capacità di trattenere il ricettore, ponendo in uno *stato di sospensione* colui che si meraviglia, nella contemplazione dell'oggetto. Anche in questo caso, l'incapacità di stabilire un nesso capace di individuare degli elementi comuni tra un oggetto e un altro ne determina la forza, nei termini di una costanza della contemplazione. Per questo nella definizione che Spinoza fornisce, si legge:

L'ammirazione è l'immaginazione di una certa cosa nella quale la mente resta fissata, poiché questa singolare immaginazione non ha alcuna connessione con le altre²³.

Questa fissità dello sguardo, *mens defixa*, e la costanza che ne consegue, sembra quindi contrastare in maniera diretta con lo stato di incertezza che sta a fondamento della superstizione prodotta dell'immaginazione. Come annuncia la prefazione del *TTP*, infatti, colui che immagina è sprovvisto di una “ragione veduta”, ed è condannato alla *fluctuatio animi*, a procedere ondivagamente tra speranza e paura, tra *spes* e *metus*²⁴. L'obbedienza attraverso le opere del credente e la salvezza tramite la ragione del filosofo cercano entrambe, anche se per due vie assolutamente distinte, di rimediare a questa condizione della natura umana.

La peculiarità dell'immaginazione prodotta nella meraviglia risiede quindi nel fatto che questa immaginazione “non ha alcuna connessione con le altre” e in questo modo sembra contraddire un aspetto costituente dell'immaginazione umana, ovvero quello di assecondare mutamenti accidentali disponendo alternativamente l'individuo alla speranza e alla paura.

Riassumendo: l'*admiratio* è un'affezione prodotta dall'immaginazione che non ha nessuna virtù cognitiva ma è capace di moltiplicare la forza di un affetto e di fissare l'individuo su di esso, trasformando un incontro in un evento, ovvero sottraendolo di fatto, sebbene immaginariamente, all'economia delle connessioni mnemoniche e affettive. Lo statuto di quest'affezione è quindi, quanto meno, estremamente singolare se confrontato a tutti gli altri affetti e alle altre affezioni descritte in *Etica* III e IV.

Questa specificità della meraviglia risulta poi ancora più evidente se proviamo a comprenderla dentro alla tassonomia degli affetti presentata alla fine del terzo libro dell'*Etica*. Come noto, infatti, Spinoza riconosce l'esistenza di soli tre affetti primitivi – ovvero il desiderio, la gioia e la tristezza. L'*admiratio* non

²³ *Eth* III, Aff. def. 4.

²⁴ *TTP*, Praef.; *Eth* II, XVII schol; *Eth* III, L schol.

solo viene quindi esclusa dalla lista degli affetti primari, ma è di fatto esclusa dalla lista degli affetti tout court. Se, infatti, come recita la definizione III di *Etica III*:

Per affetto intendo le affezioni del corpo con le quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata e, simultaneamente, le idee di queste affezioni²⁵

L'*Admiratio* non può essere annoverata tra gli affetti trattandosi, come ricordato, di un'affezione della sola mente. Ciononostante essa trova la propria collocazione nelle definizioni degli affetti, subito dopo i tre affetti primitivi, e ciò perché “è entrato nell'uso che certi affetti, che derivano dai tre primitivi, quando si riferiscono agli oggetti che ammiriamo, siano indicati con altri nomi”.²⁶

La meraviglia ha quindi un posto primario nella tassonomia degli affetti esposta alla fine dell'*Etica*, senza pertanto essere un affetto, perché è capace di per sé di incrementare altri affetti. Si potrebbe quasi dire, Spinoza stesso lo ipotizza, che tutti gli affetti possano essere trasformati se investiti da un sentimento di meraviglia.

Tre di questi affetti sono importanti ai fini di questa discussione. Si tratta della venerazione (*veneratio*), che come abbiamo visto in precedenza è definita da Spinoza, come l'ammirazione unita a una virtù che consideriamo “di gran lunga superiore a noi”.

La devozione (*devotio*), definita da Spinoza, come “amore verso colui che ammiriamo” (Aff. Def. 10). Infine, il disprezzo (*contemptus*), che è ritenuto come l'opposto dell'*admiratio* (Def. 5). Ma è proprio il qualificativo opposto che merita una spiegazione. La questione è, infatti: come si può definire una cosa in termini di opposizione a un'altra, se quest'ultima non si qualifica per una sua qualità positiva, come nel caso dall'*admiratio*?

Il problema è rilevato dallo stesso Spinoza che, pur presentando il disprezzo come il contrario della meraviglia, afferma che questo è

per lo più causato dal fatto che vediamo che qualcuno ammira, ama, teme, ecc. una certa cosa, o che poiché una certa cosa, ad un primo sguardo, appare simile alle cose che ammiriamo, amiamo, temiamo ecc. siamo determinati ad ammirarla, amarla, temerla ecc. Ma se, dalla sua presenza o da una più accurata considerazione di essa siamo costretti a negare di essa tutto ciò che può essere causa di ammirazione, amore, paura, allora la mente

²⁵ *Eth II*, def. 3

²⁶ *Eth III*, aff. def. 4 expl.

dalla stessa presenza della cosa stessa resta determinata a pensare più quelle cose che non sono nell'oggetto, che quelle che sono in esso.²⁷

Il disprezzo non è quindi, propriamente, il contrario della meraviglia; piuttosto: comparando un oggetto con qualcosa che ammiriamo, una volta realizzato che questa comparazione è errata, tendiamo a investire questo oggetto di qualità eminentemente negative. Resta però da chiarire come, essendo l'*admiratio* costituita dalla singolarità di un evento che rende l'individuo incapace di stabilire connessioni con altre cose e affezioni, si possa operare una comparazione con un altro evento. In accordo con Descartes, l'ammirazione sembrerebbe un'affezione senza causa, o piuttosto derivante dalla specifica capacità di produzione affettiva di un incontro del quale non sappiamo stabilire una causa, e come tale anche un'*affezione senza opposto*. Diversamente da tutti gli affetti, infatti, che possono essere sostituiti soltanto da affetti più forti di segno opposto, l'*admiratio* non sembra essere di fatto sostituibile.

Si potrebbe piuttosto ipotizzare che sia la comparazione stessa, una volta venuta meno l'immaginazione su cui è fondata, a produrre disprezzo. La comparazione della meraviglia, in altri termini, non può che annullare la meraviglia stessa o produrre disprezzo nell'oggetto della (falsa) comparazione. Una volta cioè inserita la meraviglia in un'economia comparativa, essa sembra dissolversi nel suo opposto.

Vediamo quindi come la riflessione di Spinoza, quantomeno a livello dell'*Etica*, intercetti quella di Descartes, facendo della meraviglia una *passione spirituale*, senza causa e senza opposto, ma come le ricadute di questa spiritualizzazione della meraviglia siano opposte. Nel caso di Descartes è proprio la spiritualità a rendere la meraviglia la prima tra le passioni dell'anima, mentre in quello di Spinoza è proprio in ragione della sua spiritualità che la meraviglia viene privata del proprio valore cognitivo. Se questa privazione annulla la portata filosofica della meraviglia, essa conserva un'importanza fondativa per la credenza religiosa.

4. Meraviglia come rivelazione in TTP I

Il problema dell'*admiratio* è, generalmente, affrontato riportandolo interamente alla riflessione di Spinoza sulla superstizione. Secondo la lettura che intendo proporre questo legame è indubitabile e centrale, ma la differenza tra *vera religio* e *superstitio* può essere interpretata a partire da una diversa articolazione teologico-politica dell'*admiratio*.

²⁷ *Eth* III, LII schol.

Diversamente da Hobbes, per il quale l'*admiratio* è tale solo se inserita in un'economia di segni legittimata da un'istituzione, Spinoza ritiene che la Scrittura possa ritrovare il suo valore e operare una forma specifica di trasmissione culturale soltanto mantenendo aperta la meraviglia per un segno senza memoria, per la parola di Mosè da cui eravamo partiti. In altri termini, come intendo mostrare, la condizione alla quale la scrittura può essere il motore di una forma specifica di storicità – quello che Spinoza chiama il “pensiero della scrittura” – senza invadere il campo della filosofia con una sua presunta razionalità sostitutiva, è che la meraviglia non venga tradotta e ridotta attraverso un'economia dei segni, ma intesa come un segno senza memoria, la cui peculiarità è proprio quella di produrre, come la meraviglia del filosofo secondo Aristotele, una propria forma di storicità. A differenza della meraviglia filosofica di Aristotele, però, questa storicità propria alla meraviglia è per Spinoza la storicità delle Scritture e il ruolo della filosofia è tanto quello di riconoscerne l'autonomia di senso (giustificata anzitutto attraverso la rinuncia teologica alla conoscenza certa), quanto quello di vigilare sul fatto che questo segno senza memoria non sia inserito in un'economia di segni il cui solo esito sarebbe quello di ridurre la religione a superstizione “trasformando il tempio in teatro” e creando, di conseguenza, soggezione politica.

Per spiegare quanto anticipato è quindi adesso necessario ritornare al paradosso da cui eravamo partiti, quello della vera voce immaginaria udita da Mosè sul Sinai. Una volta operate due esclusioni (quelle dell'intellezione e dell'intuizione intellettuale) abbiamo osservato come la questione restasse sospesa tra l'elemento immaginario di ogni profezia e la voce udita da Mosè *extra imaginationem*.

Spinoza ricorda come, a questo riguardo, fosse lui stesso stato tentato dall'ipotesi di un grande strepito (*strepitum tantum*) non accompagnato da nessuna parola. Ma, come aggiunge poco dopo, affermare questo significherebbe “forzare la Scrittura”. Se, quindi, bisogna riconoscere che Dio ha creato una voce, sembrerebbe molto irragionevole pensare che una cosa creata che dipende da Dio, possa esprimere l'essenza o l'esistenza di Dio. Il problema con cui Spinoza si confronta consiste nel mostrare come, dal momento che ammettiamo che Dio si sia rivelato con un vera voce, sia problematico che gli israeliti ne abbiano dedotto l'esistenza di Dio. Una voce, infatti, ricorda Spinoza, non significa grazie al suo organo, ma grazie alla convinzione che dietro di esso, dietro la bocca, vi sia un intelletto agente:

Sebbene, quando qualcuno dice con la bocca ‘ho inteso’, nessuno pensi che la bocca ma soltanto la mente dell'uomo che lo dice ha inteso, poiché la bocca si riferisce alla natura dell'uomo che dice ciò e anche colui al quale ciò è

detto aveva percepito la natura dell'intelletto, egli facilmente per confronto con se stesso intende il pensiero dell'uomo che parla²⁸

La condizione per la comunicazione è quindi che esista la possibilità di comprensione del significato elaborato dall'intelletto altrui attraverso la comparazione con il proprio. Questo riconoscimento della natura dell'emettitore è quindi una condizione dell'esistenza del linguaggio. Ora, nel caso della parola divina, ricevuta da Mosè "faccia a faccia", questa comprensione non può essere data dalla conoscenza dell'emettitore, non essendo Dio la causa che produce questa parola, ma quella parola a doverne *rivelare* l'esistenza. Il rischio sembra quindi quello di indurre gli uomini a credere nella santità del *medium*, la voce, piuttosto che in quella di Dio.

La stessa questione si pone proposito dell'immagine di Dio. Qualsiasi immagine cadrebbe infatti nella stessa fallacia feticista, ovvero:

Adorando Dio attraverso quell'immagine avrebbero avuto in mente non Dio, bensì la cosa rappresentata nell'immagine e avrebbero finito per rendere a questa l'onore e il culto dovuto a Dio.²⁹

Un segno è necessario, ma non può essere inserito in un linguaggio, perché la condizione di qualsiasi linguaggio è la conoscenza dell'esistenza e della natura dell'enunciatore, cosa impossibile nel caso di Dio in quanto, in quel caso, il linguaggio dovrebbe consistere esattamente nel veicolo capace di certificare l'esistenza (pur non dicendoci niente della sua natura) dell'enunciatore.

Come ricorda Spinoza, promettendosi di ritornarvi in seguito, dietro questi esempi si nasconde un mistero. Questo mistero, come abbiamo visto inizialmente, può essere ridotto nei termini del paradosso di quella che potremmo chiamare una *vera voce immaginaria*.

Spinoza ritornerà su questo paradosso, quello che lui stesso chiama un *mistero* della Scrittura, suggerendo una risposta, nel XIV capitolo del *TTP*. Si tratta del capitolo dedicato ai fondamenti della fede, nel quale Spinoza ha appena discusso in maniera dettagliata come la fede si dia nelle opere e non nelle ragioni addotte per giustificarla. Vale la pena citare il passaggio nella sua interezza:

E qui, prima di procedere oltre è opportuno notare che, in base a quanto abbiamo spiegato, possiamo facilmente, rispondere alle obiezioni mosse nel Capitolo I, a proposito del fatto che Dio parlò agli Israeliti dall'alto del monte Sinai. Infatti, benché la voce udita dagli Israeliti non potesse fornire

²⁸ *TTP* I, 12, p. 23.

²⁹ *TTP* I, 13, p. 24.

alcuna certezza filosofica o matematica dell'esistenza di Dio, era tuttavia sufficiente a suscitare in quegli uomini sentimenti di ammirazione verso Dio (*in admirationem Dei rapiendos*), quale lo avevano prima conosciuto (*prout ipsum antea noverant*) e a indurli all'obbedienza. E questo fu lo scopo di questa visione³⁰.

Quindi il fine dello spettacolo della rivelazione mosaica è rapire gli uomini nell'ammirazione e incitarli all'obbedienza. Ma perché questa spiegazione dovrebbe essere sufficiente a superare il paradosso presentato in precedenza? Perché l'ammirazione dovrebbe essere sufficiente a superare il paradosso di una voce vera senza che sia provata precedentemente l'esistenza di Dio?

Per abordare questa risposta possiamo provare a concentrarci sull'espressione latina (*prout ipsum ante noverat*): tale che lo conoscevano in precedenza. La voce è sufficiente a meravigliare gli uomini, nella misura in cui (*prout*) gli uomini conoscono Dio. Ma, come osservato da Spinoza nel Capitolo I, il problema è esattamente questo, ovvero che gli uomini non conoscono Dio e quindi non possono riconoscerne l'intenzione, ovvero, nel linguaggio di Spinoza, non possono conoscerne la causa.

Ciononostante, se questo è un fondamentale limite cognitivo, se quindi gli uomini non possono avere una certezza filosofica e matematica dell'esistenza di Dio, la meraviglia, come abbiamo osservato in precedenza, fonda la propria forza nell'essere un'affezione prodotta da una mancanza. È esattamente in ragione di questa mancanza che un evento produce meraviglia affettando la mente umana senza interessare il corpo. A questo si aggiunga che la meraviglia è certo prodotta dall'immaginazione ma, diversamente da questa, non può essere assunta come un medium della memoria perché, fissando l'individuo sull'eminenza di un oggetto – in questo caso la vera parola di Dio udita da Mosè sul Sinai – produce la certezza di un segno senza precedenti, di un segno senza memoria.

Intendendo la rivelazione mosaica come meraviglia, come esplicitamente affermato da Spinoza nel passaggio citato, si può quindi capire come questa prima parola, questo primo segno, sia capace di significare, senza che dietro il suo significato sia individuabile una causa. La meraviglia produce azione (e come sappiamo potrebbe riprodurre tutti gli affetti) proprio grazie alla mancanza di una causa, o meglio grazie alla nostra incapacità di riconoscerne una: come ripete Spinoza a più riprese, infatti, non c'è bisogno di conoscere la causa della conoscenza profetica.

Certamente, si può riconoscere nell'eccezionalità dell'immaginazione la singolarità dell'*ingenium* profetico, e in questo senso si può utilizzare la dinamica

30 *TTP* XIV, 12, p. 351.

immaginativa per decifrare l'economia immanente alla pratica profetica. Ma questa non sarà sufficiente a spiegare la "causa della conoscenza profetica".

Voler spiegare la rivelazione per via razionale, ovvero attraverso il 'lume naturale' significherebbe, secondo le parole di Spinoza, voler spiegare "una cosa singolare attraverso un termine trascendentale". Se quindi questa singolarità non può essere spiegata, essa non può tanto meno ambire allo status di una verità capace di eccedere la ragione stessa. La sola cosa che questa singolarità può produrre è la meraviglia per un evento inteso come un segno senza memoria. O meglio, visto che non può darsi niente che causi la meraviglia, o meglio di cui chi si meraviglia sia cosciente, è essa stessa a creare la credenza in questa parola, grazie al suo rapporto produttivo alla mancanza di conoscenza di una causa. Da questo risulta l'ambivalenza tra l'immaginazione che produce la meraviglia e la verità dell'evento che induce l'immaginazione a fissarsi su un oggetto senza poterne rinvenire la causa.

La voce udita da Mosè è quindi immaginata, ma essendo l'immaginazione di una singolarità, essa è un segno la cui peculiarità è quella di essere sottratta al tempo, ovvero sottratta al processo mnemonico che contraddistingue tutte le forme di immaginazione. Essa è quindi un segno senza memoria, capace di fissare lo sguardo dell'individuo (*mens defixa*) sottraendolo alla fluttuazione affettiva e dandogli così un avviso fermo (*certo consilio*) capace di produrre un'azione pia e obbediente. Questo segno senza memoria non può essere considerato alla stregua di tutti gli altri segni prodotti dall'immaginazione, come la meraviglia non può essere considerata un affetto. Per questo Spinoza ipotizza che questo segno, la voce udita da Mosè sul Sinai, debba essere ritenuto *extra imaginationem*. Come nel caso dell'*admiratio*, quello che è proprio di questo segno, di questa *causa sui imaginaria*, non è il suo statuto ontologico né tantomeno gnoseologico, ma la sua capacità di produrre in maniera autonoma affettività, ovvero il fatto che la parola debba essere ritenuta, contemporaneamente, parola e legge: *parola agente*³¹. La caratteristica di questo segno senza memoria, prodotta dalla meraviglia umana, è quindi quello di produrre una propria specifica forma di storicità in ragione della suo sottrarsi all'alea degli incontri, trasformando quindi un incontro in un evento, ovvero in un incontro immaginariamente sottratto a ogni processo mnemonico. Per questa ragione, la parola divina deve essere interrogata solo a partire da se stessa, e quanto deve essere verificato è la sua capacità di produrre senso piuttosto che il suo statuto veritativo.

La condizione della storicità della parola della scrittura, la sua possibilità di tenere aperta la meraviglia grazie a una *vera voce imaginaria*, è quindi la sua mancanza di memoria. Questa parola produce *storia* se e soltanto se essa, come la meraviglia, viene sottratta alla memoria, e questa sottrazione alla memoria è

31 Riprendo questa espressione da Bruno Karsenti.

possibile, secondo l'*Etica*, soltanto all'interno di una condizione affettiva peculiare, quella prodotta dalla meraviglia, ovvero attraverso l'immaginazione di un evento assolutamente singolare.

La condizione della storicità non è prodotta dal reintrodurre questo segno dentro all'ordine e la connessione immaginativa proprio dei processi mnemonici, ma dalla capacità di *raccogliere, riprodurre e trasmettere* la meraviglia per una vera voce. Per questa ragione è il *sensu* della parola e non la sua *verità* a dover essere conservato (*TTP VII*, 5). Ora il *sensu* della parola testamentaria, la sua sacralità, è mantenuta, come ci ricorda Spinoza a più riprese, soltanto se essa riesce a produrre devozione. Leggiamo a questo proposito:

è soltanto l'uso, quello che conferisce alle parole un determinato significato; e, se in conformità di questo loro uso, le parole vengono disposte in conformità di questo loro uso, le parole vengono disposte in modo da suscitare in chi legge sentimenti di devozione, quelle parole sono sacre, e sacro è anche il libro composto di parole così disposte. Ma se poi quell'uso viene meno, al punto che le parole perdano il loro significato o che il libro sia completamente trascurato, o per malizia degli uomini, o perché non ne hanno bisogno allora ne le parole ne il libro servono più a nulla, ne rimane alcunché della loro santità³².

È quindi la *devozione* a fornire un indicatore della sacralità della parola, ovvero, come ci ricorda la definizione dell'*Etica*: "L'amore verso colui che ammiriamo". La meraviglia della parola è quindi mantenuta aperta esclusivamente attraverso l'amore di cui nella pratica si è capace di investirla.

Allo stesso modo anche la Scrittura è sacra e le sue parole sono divine, finché essa serve a suscitare negli uomini sentimenti di devozione verso Dio. Ma, se viene da essi del tutto dimenticata, come è lo è stata un tempo dai Giudei, allora essa non è più nient'altro che un mucchio di carta e d'inchiostro.³³

5. *Trattato Teologico-Politico II: Meraviglia come superstizione*

Ciononostante, con quanto detto, si potrebbe rischiare di confondere il ruolo della meraviglia. Non ne parla infatti Spinoza a più riprese, proprio nel *TTP*, come di un'illusione indotta dalla superstizione? Non è esattamente dalla meraviglia prodotta dalla credenza nei miracoli, che nasce la soggezione teologico-politica da cui il trattato spinoziano ci vuole liberare? Tutto questo è innegabile ma,

³² *TTP XII*, 5, p. 322.

³³ *TTP XII*, 6, p. 323.

piuttosto che smentire la lettura fin qui data, sembra invece confermarla pienamente. La cattiva articolazione di teologia e politica e il conseguente abbassamento della teologia a superstizione - questo l'ultimo aspetto che intendo sviluppare - può infatti essere interpretato alla luce di questa trasformazione del concetto di meraviglia.

Sappiamo bene come Spinoza, lungo l'intera prefazione intenda mostrare come la superstizione allontani gli uomini, privi di un avviso fermo (*certo consilio*) dalla religione. Fin dalle prime righe del *TTP*, Spinoza lo ricorda, gli uomini in preda alla superstizione, appena vedono "con grande meraviglia" (*magna cum admiratione*) qualcosa d'insolito credono che si tratti di "un prodigio che manifesta la collera degli Dei o della divinità suprema". La meraviglia di fronte a qualcosa d'insolito o singolare sembra cioè capace di provocare da sola un atteggiamento superstizioso. Risiede quindi nella meraviglia l'origine della superstizione?

Vedendo in maniera più attenta di cosa si tratta osserviamo anzitutto che non siamo confrontati assolutamente con lo stesso fenomeno. Nel caso della superstizione, infatti, la meraviglia non è di per se causa, non è cioè un segno capace di agire in ragione della nostra incapacità di stabilirne una causa. La meraviglia, nel caso della superstizione è soltanto un epifenomeno, un sintomo. Essa è cioè un segno che in ragione della sua singolarità viene ricondotta a una causa straordinaria. La meraviglia del superstizioso non agisce cioè per se, come una *causa sui imaginaria*, ma agisce attraverso il rimando a una *causa fittizia* e inesistente. In questo modo la meraviglia diviene strumento di dominio, luogo di fondazione della fantasmagoria del potere.

Ma è proprio in ragione di questo utilizzo strumentale della meraviglia che essa può essere distinta dalla meraviglia investita d'amore e conservata nella Scrittura. Come ricorda, infatti, Spinoza nel capitolo VI del *TTP*, dedicato alla critica dei miracoli, qualcosa non è divino semplicemente perché se ne ignora la causa. Per il superstizioso infatti, la meraviglia non è un sentimento capace di produrre per se obbedienza ma nasce dall'ammirazione per la potenza sovranaturale di Dio.

L'*admiratio Dei* della *vera religio* si fonda, l'abbiamo visto, sul fatto che attraverso la meraviglia la parola agisce come una legge per il credente, ovvero agisce proprio in ragione della sua mancanza di causa. Com'è stato osservato, la meraviglia spiega proprio la possibilità che un segno, la voce di Dio, sia capace di significare, fuori dalla conoscenza dell'emettitore. Al contrario la meraviglia del superstizioso produce nell'individuo la necessità di stabilire una causa remota per ogni fenomeno che lo investe della propria singolarità: "Giacché il volgo ritiene di conoscere bene una cosa, quando questa non suscita in lui meraviglia"³⁴.

34 *TTP* VI, 6, p. 153.

Se la meraviglia del credente è tale solo se capace per se di agire come una *causa sui imaginaria*, quella del superstizioso, viene sempre rinviata a un atto volitivo eccezionale, eccedente la legge naturale e captato da un potere capace di fornirne il ministero. Sulla linea della considerazione hobbesiana, il miracolo è tale soltanto se si ritiene che un evento eccezionale è prodotto con l'intenzione di comunicarci qualcosa. Ovvero soltanto se il segno è reintrodotta in un'economia di segni capace di farlo significare.

La premessa di questo gesto è che il segno, diversamente da quello della rivelazione, sia separato dalla sua capacità di essere legge (*revereri sive Deo obedire*), parola agente, e quindi si debba individuare un legge (il libero arbitrio di un Dio sovrano) capace di far significare il segno stesso. Si considera quindi Dio (o gli dei), come un individuo capace di volere, come una causa invisibile ma legiferante alla stregua di un sovrano. In altri termini s'inserisce la meraviglia dentro a un'economia di segni trasformandola in un epifenomeno, un sintomo dietro al quale rintracciare una causa.

Per questa ragione la superstizione, ovvero un sistema di segni organizzato intorno al un economia della meraviglia, entra in conflitto sia con la vera religione sia, in ragione della sua intenzione di rintracciare una causa occulta, con la filosofia.

In questo senso se è vero che Spinoza, a differenza di Descartes e Hobbes, priva la meraviglia di ogni capacità cognitiva, è proprio in ragione di questa privazione che essa può assumere una tale importanza per la credenza, piuttosto che rappresentare il semplice sigillo della superstizione. Egualmente vediamo come la soluzione hobbesiana, che aveva associato meraviglia e miracolo, è egualmente distante. Non esiste, infatti, per Spinoza possibilità di rendere il miracolo significativo inserendolo entro un'economia dei segni legittimata dal potere. La meraviglia è tale solo se evita di ricondurre il credente a ogni sorta di causalità positiva alternativa a quella naturale.

Attraverso il miracolo la meraviglia è quindi reinserita entro un'economia di segni, che la rende un'affezione tra le altre, un *segno tra i segni* e in tal modo la riarticola al potere, annullandone di fatto il carattere puramente spirituale.

Diversamente dalla meraviglia del credente, capace di fissarne lo sguardo su un evento contenendo attraverso l'obbedienza e la devozione la fluttuazione del suo animo, la meraviglia del superstizioso è causa essa stessa della mancanza di avviso certo (*certo consilio*), producendo quello stato infelice in cui versa la teologia secondo Spinoza.

In questo modo si apre quindi un conflitto con la filosofia. È infatti il filosofo che deve anzitutto combattere la superstizione come una falsa filosofia, in quanto la superstizione degrada la meraviglia dal piano dall'esperienza di un segno agente, a un'economia di segni ridotti a una causa straordinaria e sovrarazionale.

È attraverso la distinzione tra questi *due regimi della meraviglia*, quello della religione e quello della superstizione, che si struttura, lo slittamento dal piano la religione a quello della superstizione. Il passaggio dalla religione alla superstizione si opera quindi attraverso una degradazione del concetto di meraviglia. Si cessa, come ricorda Spinoza nella prefazione del *TTP*, di *adorare* Dio per iniziare ad *adularlo*. È lo stesso processo descritto da Spinoza per spiegare il contrario della meraviglia: il disprezzo (*contemptus*).

Se la meraviglia si produce in ragione della singolarità di un evento, che di per sé sfugge alla comparazione, in quanto non si possono invidiare qualità che appartengono a un genere diverso, come Spinoza spiega attentamente in questo passaggio:

Quando dunque sopra, nello Scolio della Proposizione 52 di questa Parte, abbiamo detto che veneriamo un uomo perché ne ammiriamo la prudenza, il coraggio ecc., si intende che ciò che accade (*come risulta dalla stessa Proposizione*) perché immaginiamo che queste virtù gli appartengono singolarmente e non siano comuni alla nostra natura, e perciò non gli invidieremo, più di quanto invidiamo l'altezza agli alberi e la forza ai leoni ecc.

Quindi nel caso del disprezzo, inserendo la meraviglia in un meccanismo comparativo, con il risultato che la meraviglia produce, inevitabilmente, il suo opposto. La meraviglia cessa di essere la forma stessa dell'obbedienza (*revereri sive Deo obedire*) per divenire *strumento di governo*. Il *profeta* diviene un *ministro*.

Come ricorda Spinoza in un passaggio sorprendente del *TTP* si è passati dell'adorazione all'adulazione quando gli antichi Ebrei

[p]er convincere i pagani loro contemporanei, che adoravano divinità visibili, come il Sole, la Luna, la Terra, l'Acqua, l'Aria, ecc., e per dimostrare loro che quelle divinità erano deboli e incostanti, ossia mutevoli, e sottomesse all'autorità del Dio invisibile, raccontavano i propri miracoli, coi quali si sforzavano inoltre di dimostrare che l'intera natura era regolata a loro esclusivo vantaggio dalla potenza del Dio che essi adoravano³⁵.

È attraverso la comparazione che la meraviglia diviene un segno qualunque, con il risultato di sparire, a vantaggio del superstizioso che non vede altro modo di adorare Dio se non quello di riportare tutto al suo comandamento e alla sua volontà distinguendo in tale la parola (degradata a segno tra i segni) dalla legge.

35 *TTP* VI, 1, p. 151.

Se, nel primo caso, la filosofia deve astenersi dall'ingerire su un piano che riguarda esclusivamente la moralità dell'agire religioso, su questo essa ha pieno diritto d'ingerenza. Lo ricorda Spinoza stesso al termine del capitolo VII:

A proposito dei miracoli, io ho seguito un metodo completamente diverso da quello seguito a proposito della profezia. Di questa, infatti, non ho affermato se non ciò che era lecito dedurre sulla base dei fondamenti rivelati nelle Sacre Lettere; qui invece ho tratto le mie deduzioni principalmente dai soli principi noti al lume naturale; ciò ho fatto di proposito, perché della profezia, in quanto essa supera l'umana intelligenza, ed è questione meramente teologica, nulla potevo affermare e nemmeno potevo sapere in che cosa esattamente consistesse, se non in base alla rivelazione³⁶.

36 *TTP* VI, 21, p. 166.